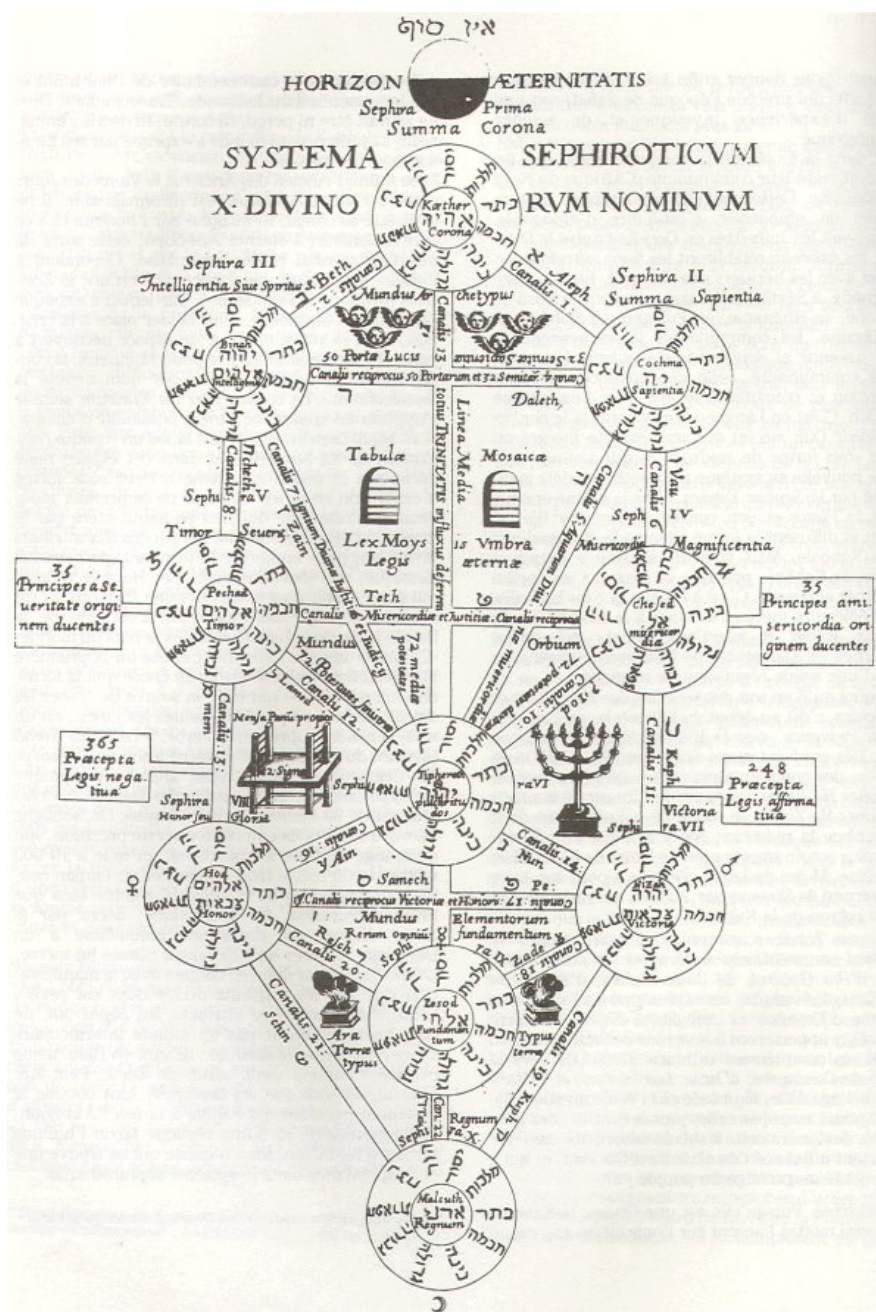


Les formes multiples de la cabale en France au XX^e siècle



Charles Mopsik

On considère souvent la cabale comme une ancienne forme de mystique juive qui eut jadis son âge d'or dans l'Espagne du XIII^e siècle et dans la Galilée des XVI^e et XVII^e siècle, qui influença certaines hautes figures de la Renaissance et inspira quelques idéalistes allemands au XVIII^e et XIX^e siècle (1). Même un chercheur comme Moshé Idel qui, dans son ouvrage devenu un classique, *Kabbalah: New Perspectives* ainsi que dans d'autres écrits (2), a critiqué l'approche exclusivement historique et textologique de la cabale tout en s'efforçant de valoriser des approches phénoménologiques, psychologiques et doctrinales, et qui, de surcroît, a étudié l'impact de la cabale dans la culture occidentale (c'est l'objet du chapitre X de son livre précité), a négligé l'étude de la cabale en tant que phénomène religieux contemporain. Bien que Moshé Idel insiste sur tout le bénéfice qu'il y aurait à tirer d'une rencontre entre chercheurs et cabalistes, faisant remarquer que la distance géographique entre l'Université Hébraïque de Jérusalem et les cercles de cabalistes de cette ville est minime alors que la distance idéologique demeure immense, il s'est uniquement référé aux formes les plus typiquement "orthodoxes", presque stéréotypées, d'étude de la cabale (3). Il est vrai qu'entre le moment où Moshé Idel a rédigé son ouvrage, un peu avant 1988 et la fin des années 1990, soit environ dix après, des phénomènes se sont manifestés avec plus de netteté, bien qu'ils aient été déjà constitués à cette date et même bien avant. La cécité prolongée devant un fait devenu évident pour beaucoup, à savoir la complexité de plus en plus grande du religieux contemporain et la présence de la cabale dans ses réseaux polymorphes n'est plus acceptable. Non seulement rien ne la justifie, mais elle porte préjudice à la discipline d'étude de la cabale dans son ensemble. Ce n'est pas seulement auprès des représentants typiques de la cabale dans le milieu des ultra-orthodoxes de Jérusalem (ou d'ailleurs), que le chercheur peut espérer trouver

des éléments susceptibles de nourrir ses analyses, comme le soutien Moshé Idel, mais auprès de l'ensemble des personnes ou des groupes qui se déclarent engagés dans une étude de la cabale, qui s'inspirent de ses enseignements, même s'ils y mêlent des éléments venus d'autres traditions religieuses et de divers courants philosophiques. D'ordinaire, cette forme de cabale modernisée est perçue comme une sorte de prolongement de la cabale chrétienne de la Renaissance. Celle-ci a été reprise et réaménagée dans les courants occultistes, spirites, ésotéristes des XVIII^e et XIX^e siècle, en Europe et dans les pays de culture occidentale. Mais peut-on encore regarder l'ensemble des “nouveaux cabalistes” comme les héritiers et les continuateurs de cette cabale christianisée des Renaissants? C'est l'impression que l'on pourrait avoir en lisant les pages que Moshé Idel consacre à l'influence de la cabale sur la culture européenne (4). Quant à Gershom Scholem, le vaste aperçu historique qu'il consacre à la cabale dans l'*Encyclopedia Judaica* (repris en un volume séparé), se referme sur une note très brève concernant le XX^e siècle: “Divers types de littérature cabalistique continuèrent à être écrits en Europe de l'Est et au Proche Orient jusqu'à l'époque de l'holocauste et en Israël jusqu'à maintenant. La transformation des idées cabalistiques dans les formes de pensée moderne peut être aperçue dans les écrits de penseurs du XX^e siècle tels que R. Abraham Isaac Kook [...]; dans les livres en hébreu de Hillel Zeitlin; et dans les écrits allemands de Isaac Bernays [...] et Oscar Goldberg” (5). Et Scholem conclut en indiquant que les assauts du mouvement rationaliste de la Haskalah ont limité l'influence de la cabale en Europe de l'Est mais que celle-ci a pu continuer à s'épanouir sans entrave dans les pays d'Orient. Cette considération historique n'était sans doute plus totalement justifiée à l'époque où Scholem écrivait ces lignes (au début des années 70), elle apparaît aujourd'hui comme complètement dépassée. En dehors de ceux qui ont été appelés “cabalistes chrétiens”, la cabale a depuis longtemps traversé les murs du Ghetto, du Shtetel ou des quartiers juifs des pays

musulmans, et des penseurs et animateurs de groupes d'étude cabalistique de toutes tendances ont émergé dans divers pays.

Le refus de la part de Scholem et de ses successeurs dans le centre qu'il a fondé à Jérusalem d'accorder la moindre attention aux développements contemporains de la cabale, et surtout à ceux qui concernent le monde francophone (marqué entre autre par la pénétration de la cabale venue des pays d'Afrique du Nord), a été très dommageable à la recherche dans ce domaine. C'est un pan entier du développement historique et social de la cabale qui a été ignoré et qui, à cause de l'immense influence de l'école fondée par Scholem, n'a pas "d'existence académique". Nous n'entendons pas combler toutes les lacunes au moyen de la présente étude. Notre ambition est plutôt de montrer que lacune il y a effectivement, et que celle-ci est en réalité un trou béant dans le champ du savoir.

Dans les lignes qui suivent nous présentons le résultat d'une enquête sur la cabale en tant que réservoir d'idées et force idéologique et religieuse dans l'espace francophone à la fin du XIX^e et au XX^e siècle. De manière très discrète et progressive, sous des habits souvent bigarrés à l'extrême, la cabale n'a pas cessé de participer au renouvellement des formes du croire et continue d'alimenter toutes sortes de quêtes religieuses. Même si son rôle est resté minime à l'échelle d'un vaste ensemble comme la société française, elle a été un ingrédient non négligeable dans le renouveau religieux de certaines de ses strates et connaît une diffusion de plus en plus large dans tous les champs de la création intellectuelle, culturelle et religieuse. En outre, la communauté juive de France, à la différence des communautés juives américaines où ne s'est exprimé un intérêt pour la cabale que depuis fort peu de temps, a manifesté depuis longtemps une sympathie très sensible envers elle. Comment expliquer une telle différence et à quelle époque peut-on la faire remonter ? Est-elle le fruit de la migration massive des Juifs originaires d'Afrique du nord, plus enclins à voir en

la cabale une doctrine respectable du judaïsme alors que leurs coreligionnaires d'occident tendaient plutôt à la regarder avec dédain sinon avec mépris? D'autres facteurs culturels, intellectuels ou religieux doivent-ils également être pris en compte?

II La cabale a été un sujet d'intérêt pour des penseurs français, juifs et non-juifs, à des titres divers au dix-neuvième et au vingtième siècle. Nous entendons par "penseurs" non seulement les philosophes professionnels, les historiens de la philosophie, les enseignants et les chercheurs, mais aussi les divers auteurs d'ouvrages qui proposent une vision du monde personnelle ou inspirée par une tradition qui fait autorité, à partir d'un savoir acquis à l'intérieur ou à l'extérieur de l'université. Au XIX^e et au XX^e siècle l'institution universitaire française a rejeté quasiment toute présence en son sein d'un enseignement de la pensée juive en tant que telle, celle-ci étant trop marquée à son goût par le religieux. Mise à part l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, et depuis la création de l'Etat d'Israël, seuls des postes universitaires consacrés à la "Langue et à la civilisation hébraïque" ont été ouverts. Cet évitement par l'université républicaine - par l'enseignement supérieur en général, qui comprend aussi les "Grandes Ecoles" - du nom même de "pensée juive", sous toutes ses formes, a eu des conséquences paradoxales, qui ne sont pas toutes forcément négatives. Elle a laissé place libre à un style de discours spécifiquement "judéo-français" tenu par des universitaires juifs venant des disciplines les plus diverses. Parlant souvent sous le label de leur discipline d'excellence, sans rapport aucun avec le judaïsme, ces "intellectuels" français ont pratiqué un discours de "pensée juive", souvent érudit et éclairé par leur savoir critique acquis par métier, à la fois engagé voire militant et simultanément en quête d'objectivité et de rigueur intellectuelle. Libérant les esprits et les langues du carcan des standards professionnels, l'éviction quasi totale des "Etudes Juives" du sein des facultés a encouragé l'invention d'un type de discours qui n'a pas son équivalent dans les autres pays

occidentaux. Un des effets de ce processus qui reste à décrire de façon détaillée a été d'une part le faible développement en France des études juives académiques, sa sous-représentation au niveau international, et d'autre part la multiplication précoce de cercles d'étude privés ou semi-publics, animés par des universitaires parfois renommés dans leur discipline, mais sans aucune formation ni habilitation scientifique dans celui du judaïsme. Phénomène unique qui explique en partie le divorce profond qui s'est instauré entre les grands représentants de la pensée juive et les quelques rares universitaires qui ont fait carrière dans les études juives. Loin d'avoir pour origine le conflit classique de type "croyants contre agnostiques", le fossé qui s'est creusé entre les uns et les autres procède de façon mécanique de leur situation concrète dans la société française et de l'histoire contemporaine de cette dernière. En ce qui concerne la cabale, son étude dans les institutions de l'enseignement supérieur a été quasiment inexistante au XIX^e siècle. Au XX^e siècle, elle a été d'abord assurée par quelques figures de passage, comme A. Z. Aescholy-Weintraub (6), puis pendant longtemps par l'unique séminaire de Georges Vajda à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, encore n'était-elle que l'une des matières abordées. Depuis une vingtaine d'années, Roland Goetschel, d'abord à l'université de Strasbourg puis à la Sorbonne, assure une série de cours ayant trait à la cabale. D'autres disciples de G. Vajda ont continué l'enseignement de leur maître en matière de cabale et de mystique juive : Micheline Chaze à l'EPHE, Paul Fenton à Strasbourg. Nicolas Séd et Gabriel Rajna ont consacré une partie significative de leurs travaux de recherche, effectués dans le cadre du Centre National de la Recherche Scientifique, à la cabale. On peut ajouter également les noms de Hayim Zafrani, Claude Sultan et Edouard Gourévitch parmi les "anciens" qui professent ou publient dans le domaine des études érudites de la mystique juive. Plusieurs chercheurs plus jeunes, souvent des élèves des universitaires précités, participent également au développement de ce champ d'étude. Si l'on considère que les centres d'étude qui viennent d'être évoqués sont parmi les très rares lieux

où la pensée juive, sous une forme ou une autre, a fait l'objet d'un enseignement académique, il n'est pas exagéré de dire que la cabale a occupé une grande place dans les matières juives dispensées dans les établissements supérieurs et de recherche. Cependant, le rayonnement public de ces enseignements, leur impact sur la communauté juive, sur les étudiants, intellectuels ou simples lecteurs "en recherche", ainsi que sur les autres domaines du savoir ont été plutôt limités. Contrairement aux Etats Unis (ou à d'autres pays, comme Israël, qui ont adopté peu ou prou leur modèle) où les universitaires sont aussi des agents performants en situation d'influencer de façon conséquente la société globale, les universitaires français se tiennent en général à l'écart des débats collectifs (7). Ce qui est vrai également des universitaires impliqués dans les "études juives", et cela au moins jusqu'à une date très récente, quand des historiens de la shoa se sont retrouvés au premier plan des débats concernant la préservation de la mémoire et le traitement du négationisme. Il s'est donc constitué deux mondes, que tout semble opposer: d'une part le "camp" des savants érudits de grande notoriété dans leur milieu restreint, mais guère connus au-delà, d'autre part le camp des "libres penseurs" (je retourne à dessein le sens de cette expression chargée) dispensant un savoir explicitement engagé, dont les connaissances, souvent aussi étendues que celles des érudits des Etudes juives, rayonnent cependant sur la société juive globale et parfois très au-delà. Loin de nous la tentation de considérer comme de nul effet les positions doctrinales des uns et des autres. Mais celles-ci nous paraissent en l'occurrence de bien moindre conséquence que les situations sociales respectives des deux types d'acteurs considérés. Le divorce bien français entre universitaires et intellectuels se retrouve également dans le microcosme du judaïsme français. Et on le rencontre aussi dans le domaine de l'étude de la cabale. Celle-ci a été diffusée et a fait l'objet d'enseignements et de recherches dans des institutions extra-universitaires, communautaires et dans des cours privés. Mais sans doute, à cause de l'impact qu'elle eut dans certains secteurs de la société dans les siècles

qui précèdent, elle a été davantage objet de curiosité et d'intérêt que d'autres branches du judaïsme.

21 Nous ne développerons pas l'étude de l'histoire de l'étude académique de la cabale en France, ce sujet a déjà fait l'objet il y a peu d'un travail minutieux et remarquable de Paul Fenton (8). Nous voudrions, dans les lignes qui suivent, dresser un tableau succinct de l'approche non-académique de cette forme de pensée issue du judaïsme, qui, depuis la Renaissance, suscite la curiosité et parfois l'attention soutenue d'intellectuels occidentaux. Nous limiterons nos investigations à la France où plus exactement au domaine francophone dans la mesure où la langue d'expression constitue la véritable frontière culturelle qui traverse souvent les limites nationales. Il convient immédiatement de distinguer deux types de rapports différents. Un premier ensemble de penseurs sont des intellectuels juifs au plein sens du terme, ils ont élaboré une oeuvre qui s'adresse d'abord au public juif et leur rapport à la cabale est lié à leur vision générale du judaïsme, à la tendance à laquelle ils appartiennent et à leur formation initiale. Un second ensemble comprend aussi bien des juifs que des non-juifs qui ont rencontré la cabale un peu par hasard au cours de leur vie, qui l'ont abordé à travers des écrits de seconde main et leur intérêt s'est parfois porté sur des aspects marginaux. Dans quelques cas cependant la distinction est difficile à établir. Certains philosophes français dont l'oeuvre principale relève de la philosophie générale, qui ont été lus et appréciés essentiellement pour leurs idées et leurs travaux philosophiques, étaient eux-mêmes des Juifs engagés aussi dans un travail d'interprétation et d'étude du judaïsme, et ont pu accorder une place plus ou moins centrale à la cabale à deux titres : en tant que philosophes intéressés par la métaphysique et la mystique cabalistique et en tant que Juifs soucieux de promouvoir leur "théologie" du judaïsme. En tant que Français et en tant que Juifs ils ont cultivé une double relation avec la cabale, celle-ci devenant dans certains cas la courroie de transmission qui permet à leur francité et à leur

judéité de trouver un moyen de communier, un espace où leur attachement à la pensée française pouvait s'exprimer grâce à leur appartenance au judaïsme.

3| Avant d'aborder le siècle présent, il convient de rappeler quelques noms qui jouèrent un rôle important dans l'introduction de la cabale parmi les systèmes de pensée pris en compte dans la culture intellectuelle française. Sans remonter jusqu'aux hérauts de la cabale chrétienne de la Renaissance, l'idée que les intellectuels français pouvaient avoir de la cabale est bien illustrée, au siècle des Lumières, par l'article qui lui est consacré dans l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot. Cette oeuvre de tout premier plan représente la somme des savoirs que tout honnête homme se devait de posséder. Les opinions qui y sont formulées constituent une sorte de socle sur lequel vont s'établir les appréciations des générations que cette encyclopédie va former. Ouvrage monumental, il marque une date importante dans l'histoire des idées. Son projet, en présentant tous les sujets de façon critique, est de s'opposer aux croyances obscures, aux idées reçues, aux informations douteuses et non vérifiées. Aussi est-il du plus haut intérêt pour nous de saisir sous quels traits et à travers quel regard la cabale, à laquelle une longue rubrique est consacrée, y a été dépeinte.

4| Pour l'auteur de l'article "cabale", celle-ci est d'origine très ancienne et s'enracine dans le prophétisme juif de l'Israël ancien. Bien qu'elle ne soit pas demeurée pure et qu'elle ait subi diverses influences tout au long de son histoire, dont celle du platonisme, elle est marquée du sceau de la plus haute antiquité (9). Mais ce qui intéresse surtout l'encyclopédiste est ce qu'il appelle la "philosophie cabalistique", "qui ne commença à paraître dans la Palestine que lorsque les Esseniens, imitant les moeurs des Syriens et des Égyptiens, et empruntant même quelques uns de leurs dogmes et de leurs instituts, eurent formé une secte de philosophie [...] on ne peut donc douter que l'Égypte soit la patrie de la philosophie cabalistique" (p. 477). La cabale se divise en "cabale contemplative" et en "cabale pratique". La première est définie comme la

“science d'expliquer l'Écriture sainte conformément à la tradition secrète et de découvrir par ce moyen des vérités sublimes sur Dieu, sur les esprits et sur les mondes : elle enseigne une Métaphysique mystique et une Physique épurée. La seconde enseigne à opérer des prodiges par une application artificielle des paroles et des sentences de l'Écriture sainte et par leur différente combinaison”. Après un exposé succinct de la “cabale pratique”, qui consiste en fait en une présentation du système de correspondance entre les lettres, les noms divins et les émanations, l'auteur développe en détail “les principes et les fondements de la cabale philosophique”. Parmi ceux-ci, le premier qui retient l'attention est l'idée selon laquelle “de rien il ne se fait rien”. L'encyclopédiste tire visiblement partie de la critique cabalistique du créationisme, pour articuler sa propre critique de la croyance en une création *ex nihilo*. La longue explication de la “philosophie cabalistique”, expression qu'il emploie et qui montre le type de regard qu'un penseur français pouvait porter sur la cabale ou sur certains de ses aspects vers la fin du XVIII^e siècle, est marquée par deux objectifs : réduire à néant les prétentions de la cabale chrétienne voyant dans les conceptions des cabalistes des références à la Trinité ou à Jésus, dresser un tableau le plus fidèle possible des principes généraux de la cabale, que l'auteur affirme avoir “tâché d'expliquer avec clarté, quoique nous ne nous flattions pas d'y avoir réussi” (p 485). Il avoue “qu'il y a souvent une profondeur si obscure dans les écrits des cabalistes, qu'elle devient impénétrable : la raison ne dicte rien qui puisse s'accorder avec les termes dont leurs écrits sont pleins”. Dans l'ensemble, l'hostilité à l'encontre de la cabale dont fait preuve cet auteur est dans la ligne de son hostilité générale envers ce qu'il appelle la “philosophie”. Pour lui, “l'histoire de la philosophie” est l'histoire “des extravagances d'un grand nombre de savants” (p. 486). Malgré son persiflage, sa tentative critique de mettre à plat les principes de la “philosophie cabalistique” et d'en proposer une histoire “plausible”, en se dégageant des idées reçues, est l'une des toutes premières à cette date. Elle montre qu'un intérêt très vif était porté à cette doctrine religieuse

et philosophique par les contemporains de l'encyclopédiste à la veille de la Révolution française. Mais surtout, ce qui apparaît déjà avec netteté dans cet article est l'insistance sur le caractère “philosophique” de la cabale, tandis que ses aspects mythiques sont marginalisés et considérés comme peu significatifs et peu intéressants. Cette tendance, on le verra, caractérise de façon générale le regard que les auteurs français qui se sont penchés sur la cabale ont porté sur elle.

51 Tel est le cas d'un philosophe français du XIXe siècle, qui fut aussi l'un des pionniers dans l'une étude historique et critique de cette forme de pensée. Adolphe Franck, qui intitula significativement son célèbre ouvrage qui fut traduit en plusieurs langues, *La kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux* (10), **était** en son temps une figure très en vue de la philosophie française. Professeur de philosophie du droit dans la prestigieuse institution, le temple du savoir qu'était le Collège de France, il fut aussi le premier Juif français à obtenir le diplôme d'agrégé de philosophie. Élève de Victor Cousin, de tendance spiritualiste, il a surtout été connu à son époque pour son édition du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, publié à Paris en 1885. Dans cette oeuvre qui fit date, il écrivit lui-même un article sur la cabale où il défend son antiquité et où il met l'accent sur son système métaphysique. Un exemple permettra de discerner avec plus de précision l'écart qui sépare l'approche de Franck de celle de l'encyclopédiste du siècle qui le précède. Un même motif, que l'on peut considérer à première vue comme étant d'ordre “mythique”, a été évalué en des sens opposés par l'un et par l'autre. Ce motif a souvent choqué ceux qui découvraient la cabale pour la première fois : les images et les peintures d'accouplements entre principes masculin et féminin au sein du monde divin. Ces figures abondent en particulier dans le *Zohar* (fin du XIIIe siècle) et dans les écrits provenant de l'enseignement de R. Isaac Louria au XVIe siècle.

Dans l'*Encyclopédie* du siècle des Lumières, ce motif est considéré avec sévérité :

“Ce mélange d'hommes et de femmes qu'on trouve associés dans les Splendeurs, leur union conjugale, et la manière dont elle se fait, sont des emblèmes trop puérils et trop ridicules pour représenter les opérations de Dieu et sa fécondité” (p. 485).

Changement de ton radical dans le livre de Franck :

“Mais combien sur ce point le philosophe grec [Platon] est demeuré au-dessous du kabbaliste ! On nous permettra aussi de faire observer que la question dont on est ici préoccupé, et même le principe par lequel elle est résolue, ne sont pas indignes d'un grand système métaphysique ; car si l'homme et la femme sont deux êtres égaux par leur nature spirituelle et par les lois absolues de la morale, ils sont loin d'être semblables par la direction naturelle de leurs facultés, et l'on a quelque raison de dire avec le *Zohar* que la distinction des sexes n'existe pas moins pour les âmes que pour les corps” (p. 180-181).

Plus tard Henry Sérouya, un philosophe juif du début du XXe siècle sur lequel nous reviendrons, déclare à propos de ce qu'il appelle la “loi sexuelle dans le *Zohar*”, à la suite de Franck :

“Remarquons que ce symbolisme purement mystique, transporté sur le terrain métaphysique, surtout en ce qui concerne la conception grandiose de procréation cosmique, n'a rien de choquant. La pudeur n'a pas sa place ici”.

Et il ajoute en note : “Le *Zohar* s'élève aussi au-dessus de toutes les conventions. Il admet dans un sens abstrait qu'en haut il y a union entre les membres de la même famille (11)”. Déjà Salomon Karppe, qui fut professeur d'allemand à Paris au Lycée Charlemagne (12), dans son *Étude sur les origines*

et la nature du Zohar, publié à Paris en 1901 (p. 428), avait proposé un point de vue qui allait dans le même sens : au lieu de fustiger les audaces des cabalistes en matière de symbolisme sexuel, il les considère comme une haute et sublime expression de la métaphysique. Une formulation de la cabale théosophique considérée jusqu'à nos jours comme étant particulièrement mythique par les chercheurs du monde germanique, anglo-saxons et israélien, héritiers en cela de l'approche de Gershom Scholem, est perçue comme un type exemplaire du discours métaphysique, et selon Franck un type supérieur à celui que l'on trouve dans la philosophie platonicienne. Ce qui est mythique pour les uns est hautement philosophique pour les autres. L'usage de ce terme, l'un des plus chargé en histoire des religions et qui a fait l'objet d'une étude de Marcel Detienne (13), est devenu monnaie courante dans les travaux contemporains israéliens et anglo-saxons sur la cabale (14), tandis que d'une manière générale, les travaux menés dans les milieux français ou francophones l'évitent autant que faire ce peut (15). Ici encore, l'histoire culturelle des sociétés permet bien mieux d'expliquer cette différence récurrente et pérenne que l'adoption consciente de tel ou tel point de vue doctrinal. La situation sociale de la discipline philosophique en France, qui occupe en partie la place donnée à l'étude des religions dans les pays soumis à l'influence anglo-américaine, pousse mécaniquement les chercheurs français à valoriser leur objet d'étude au moyen du vocabulaire et des concepts qu'ils ont appris à honorer. Le mot "mythe" et ses dérivés n'est sûrement pas de ceux-là.

61 Ce bref rappel de quelques travaux marquant des siècles précédents nous indique déjà par quel biais la cabale a été appréhendée : nous allons voir si cette propension à considérer la cabale en tant que philosophie et métaphysique plutôt que comme discours religieux ou exégèse mythique perdure au XXe siècle et si elle se vérifie aussi bien chez les penseurs juifs qu'auprès des penseurs non-juifs qui l'ont abordée.

71 Au tout début du vingtième siècle, un rabbin italien d'origine marocaine et d'expression française, Elie Benamozegh, émerge comme une figure de cabaliste universaliste en France. Lui aussi met l'accent sur la profondeur métaphysique de la cabale. Sa thèse fondamentale est que par la cabale, la pensée biblique peut être réconciliée avec la pensée d'origine païenne en général, surtout avec la pensée grecque et la pensée hindoue :

“On comprendra maintenant quel mauvais service rendent à leur propre cause ceux qui, sous le prétexte de défendre la pure doctrine juive, rejettent comme importation étrangère la Kabbale, seule capable, en définitive, de rétablir l'harmonie entre l'hébraïsme et la gentilité. Il est tout à fait digne d'attention que dans ce fonds commun aux uns et aux autres, ce qui est doctrine vulgaire chez les Gentils est ésotérique pour les Juifs, tandis que ce qui, pour ceux-ci, est exotérique, demeure enseignement secret chez les païens. Pour ces derniers, la vérité a été objet de mystère, comme elle est objet de foi pour les chrétiens, objet de science en Israël” (16).

Au lieu d'être un facteur de séparation radicale entre Israël et les nations, la cabale, parce qu'elle représente la substance interne de la Religion de l'humanité, est leur trait d'union. Ce plaidoyer pour la cabale est très audacieux à une époque où celle-ci était rejetée par les courants modernistes et réformateurs du judaïsme qui voyaient en elle au contraire la marque la plus scabreuse de l'obscurantisme juif. La cabale constitue pour Benamozegh la véritable théologie juive et son système d'interprétation permet de faire émerger du texte biblique une doctrine de type métaphysique :

“La théologie kabbaliste, qui, malgré les dénégations qu'on lui opposait de toutes parts, a eu le mérite d'enseigner, avant toute autre école, que la théorie de l'émanation n'est point étrangère à la Bible” (17).

Aimé Pallière, dans sa présentation de la pensée du rabbin de Livourne, parle de la “kabbale philosophique” de Benamozegh (18). Reprenant la conception théurgique des commandements, Elie Benamozegh pose que les observances du judaïsme ont une valeur “ontologique”, qu'elles constituent une coopération de l'homme avec Dieu dans le mouvement continue de création auquel l'un et l'autre prennent part (19). La pensée de Benamozegh n'a exercé en son temps qu'une influence marginale sur le judaïsme français, bien que son oeuvre ait été très estimée. Néanmoins, plusieurs auteurs français se sont récemment intéressés à elle. Le psychanalyste et écrivain Gérard Haddad, qui lui voue une grande vénération, considère que le livre de Benamozegh, *Israël et l'humanité*, a permis au célèbre psychanalyste Jacques Lacan d'élaborer son concept de “religion vraie” (20). Par ailleurs, un maître à penser récemment décédé, dont l'enseignement essentiellement oral a profondément marqué des générations de Juifs et de non-Juifs de l'après guerre, le rabbin Léon Achkénazi, a accordé une place éminente à la doctrine d'Elie Benamozegh. D'autres francophones, autour du rabbin Zini de Haïfa, ont entrepris une réédition complète de son oeuvre à partir de sources inédites, tout en tentant d'infléchir la pensée de ce cabaliste en direction d'un intégralisme judéo-centrique nationaliste étrangère à sa doctrine profonde (21). Loin d'être une pure relique du passé, la théologie de Benamozegh joue encore un rôle d'inspiratrice féconde qui n'en finit pas de stimuler les penseurs du judaïsme français et les francophones israéliens. Elle commence même à être connue et appréciée dans le monde anglo-saxon (22).

81 Si rares sont les rabbins en Occident qui, comme Benamozegh, ont été des cabalistes et ont produit une oeuvre écrite, il faut citer le cas d'un autre rabbin français, ancien élève de l'école rabbinique de Paris, Emmanuel Lévyne, décédé il y a quelques années. Celui-ci n'a sans doute d'autre ressemblance avec le maître livournais que la réprobation dont il a fait l'objet de la part de sa

communauté d'origine et son intérêt pour les courants de pensée contemporains. Animateur d'un cercle d'études cabalistiques, il a été aussi le fondateur d'une petite maison d'édition et d'une revue consacrées à la cabale, *Tsédek*. Tenu à l'écart par ses pairs et la communauté juive en grande partie à cause de ses opinions d'un antisionisme radical et de la réputation d'illuminé qu'il s'était acquise, il tend dans ses ouvrages à mettre en avant les aspects antinomistes et révolutionnaire de la cabale, son potentiel transgressif. Figure de "juste souffrant" au milieu d'un monde impur dont il assure, par sa seule présence, la purification, il mettait en avant la doctrine cabalistique selon laquelle certains justes ont la capacité de pénétrer au sein de l'univers des *qlipot* (coquilles) pour en arracher les étincelles de lumière qui y sont enfermées. La relation entre politique révolutionnaire et doctrine cabalistique était très présente dans ses premiers écrits, édités dans les années qui suivirent immédiatement l'éclosion gauchiste des années 1968. Les titres de ses publications sont à eux seuls des témoignages éloquentes de l'engagement de leur auteur, de ses centres d'intérêt multiples et de ses fréquentations intellectuelles et politiques (23).

D'un tout autre genre est le grand rabbin Alexandre Safran de Genève, ancien grand rabbin de la Roumanie d'avant guerre, autorité spirituelle estimée de tous et d'envergure internationale. Il a contribué par ses livres sur la cabale à présenter cette dernière à un vaste public et en particulier à un public religieux ou traditionaliste à priori plutôt réticent à son égard. Cependant, un fait ne manque pas de surprendre le lecteur qui dispose déjà d'une connaissance solide dans ce domaine : ses ouvrages font bien référence à la cabale et à sa littérature de manière constante mais leur contenu explicite est très limité en matériaux de type proprement cabalistique. Comme si l'auteur évitait volontairement de coucher par écrit les éléments les plus spécifiques à ce domaine et ne voulait l'aborder que par le biais de thèmes déjà présents dans la littérature rabbinique classique. D'une certaine façon, la discipline de l'arcane et le souci de respecter

la discrétion rabbinique exigée par plusieurs décisionnaires ont conduit le grand rabbin Safran à “découvrir un palme et à en cacher deux”. Alors que la cabale est souvent affichée comme le sujet essentiel de ses livres, elle est recouverte des voiles pudiques des conceptions du Talmud et du Midrach (24). Il y a quelques années, une chair d'étude de la mystique juive à été créée dans l'Université israélienne de Bar Ilan au nom du grand rabbin Alexandre Safran, et un volume en son honneur a été publié par des chercheurs, pour la plupart historiens de la cabale. Ce qui constitue un événement plutôt singulier, il est rare en effet que des universitaires consacrent le travail et la figure d'une personnalité engagée essentiellement dans la vie religieuse d'une communauté de croyants et qui entend surtout “éclairer” la “Tradition juive” de “l'intérieur”, selon ses propres termes. Encore une fois, les parois qui séparent la recherche objective (*research*) de la quête de vérités spirituelles (*seeking*) ne sont pas si hermétiques qu'elles n'y paraissent au premier abord. Ce n'est certainement pas “l'intention” qui préside au travail de recherche qui doit servir de critère discriminant entre l'une et l'autre, dans la mesure où il est possible de la connaître.

Parmi les théologiens et penseurs francophones qui ont écrit et enseigné à l'adresse de la communauté juive, il faut citer encore Jacob Gordin. Philosophe juif d'origine russe qui a fait une partie de ses études en Allemagne, il a exercé une grande influence après la deuxième guerre mondiale sur une groupe d'intellectuels réunis dans l'École des Cadres des Éclaireurs Israélites Français, appelée aussi Ecole Gilbert Bloch, installée à Orsay. Bien que Jacob Gordin ait peu écrit, son enseignement était, selon les dires de ses anciens élèves, saturé de citations du *Zohar* et de références à la mystique juive (25). Il n'est pas douteux que cet enseignement contribua à forger une appréhension favorable de la cabale parmi les intellectuels juifs de France de l'après-guerre. Léon Achkénazi (connu aussi sous son nom totémique de Manitou), rabbin et philosophe, fut un maître charismatique, un meneur d'hommes qui forma de très nombreux élèves. Il leur

inculqua une vision de la cabale beaucoup plus rationnelle que mystique et marqua plusieurs générations. Parmi ses premiers disciples, il convient de citer tout d'abord ceux qui avaient aussi bénéficié de l'enseignement de Jacob Gordin : Henri Atlan, Roland Goetschel, Armand Abécassis et Jean Zacklad. Le premier, qui devint un biologiste et un médecin de renom, a accordé une place honorable au système de pensée des cabalistes dans plusieurs de ses ouvrages consacrés à la notion de complexité et à l'épistémologie. Le deuxième écrivit une thèse sur un cabaliste du XVe siècle et devint professeur d'université, son enseignement a été principalement axé sur la cabale à laquelle il consacre de nombreux articles. Le troisième devint un auteur fécond d'ouvrages de réflexion et de présentation du judaïsme où la cabale occupe une bonne place. Le quatrième constitua autour de lui un groupe d'étude qui considérait la cabale comme la vraie interprétation des Écritures et il fut l'auteur de plusieurs ouvrages où la cabale occupe la toute première place. Tout en demeurant sentimentalement attaché au judaïsme traditionnel, ce penseur revendiquait un universalisme intellectualiste et élitiste sans frontière confessionnelle, tout en prônant un messianisme militant. Il eut plusieurs disciples, tel Claude Birman, philosophe aussi de formation et professeur de philosophie, qui poursuivent la voie tracée par le maître. Plusieurs philosophes de formation, élèves de l'École des Cadres d'Orsay ont été amenés à nourrir une relation de sympathie voire de connivence profonde envers la cabale (c'est le cas par exemple, outre les noms précités, de Gérard Israël et surtout de Georges Hansel) et pour certains d'entre eux à devenir des enseignants dans ce domaine. Jacob Gordin exerça aussi une influence sensible sur Emmanuel Lévinas, auteur d'une oeuvre philosophique de première importance, mais la place de la mystique juive dans la pensée de ce dernier, sans être tout à fait nulle, est restée extrêmement réduite (26), bien qu'au moins l'une de ses élèves, Catherine Chalier, ait intégré dans ses nombreux livres de multiples références aux grandes oeuvres de la cabale. Un autre disciple de Léon Achkénazi, Shmuel Trigano, a commencé son oeuvre d'écrivain

par un ouvrage, *Le récit de la disparue* (1977) inspiré en grande partie par la cabale lourianique. Mais la référence à cette dernière sera peu à peu délaissée dans ses publications postérieures.

Une évolution notable dans les enseignements prodigués par le rabbin Léon Ashkénazi doit être soulignée maintenant. Alors qu'il évitait généralement de délivrer des enseignements explicitement cabalistiques dans ses cours publics, à la différence des cours qu'il réservait à un très petit nombre d'élèves choisis, dans les derniers temps de sa vie, il avait entrepris d'enseigner à partir de textes cabalistiques, comme le *Cha'arey Orah* de R. Joseph Gikatila, un classique de la cabale castillane du XIII^e siècle. Le maintien d'un enseignement strictement oral accompagné du souci de réserver le savoir ésotérique à quelques élus, a sans doute contribué à faire de la personnalité charismatique qu'était Léon Ashkénazi un cabaliste de type traditionnel plutôt qu'un gourou et un chef de secte. Cette figure du judaïsme contemporain avait sans doute toutes les qualités requises pour prendre la tête d'un groupe religieux missionnaire et conquérant, au lieu de quoi son orientation personnelle et la fidélité aux règles et coutumes anciennes de la transmission de la cabale l'ont maintenu dans la fonction d'un maître à penser et d'une autorité intellectuelle et morale. L'étude détaillée de l'histoire des cercles d'études animés par Léon Ashkénazi, en Algérie d'abord, en France par la suite et enfin en Israël, pourrait être d'un immense intérêt quant à la question de la formation (ou de la non formation) de groupes sectaires, de ce qui les sépare des groupes religieux activistes ou militants, et bien sûr de la place et de l'usage de la cabale, de ses ressorts intérieurs, face à la tentation d'isolement social de tels groupes. Le contenu même de l'enseignement de ce grand représentant francophone de la cabale contemporaine pourra être mieux connu et apprécié lorsqu'une partie au moins des enregistrements de ses cours effectués par ses élèves sera disponible ou transcrits, travail en cours dont on attend encore les premiers fruits au moment où ces lignes sont écrites.

91 D'autres auteurs, au XX^e siècle, ont introduit la cabale auprès d'un plus large public, sans lien particulier avec la communauté juive. Un philosophe juif français, d'une génération antérieure, plaça la cabale au centre de ses intérêts. Henri Sérouya (disparu en 1968), spécialisé d'abord dans l'esthétique, la philosophie politique et l'existentialisme, fut l'auteur de plusieurs articles ainsi que d'un livre volumineux consacré à la cabale qu'il rédigea en grande partie dans la clandestinité pendant les années d'occupation de la France par les armées allemandes et qui fut publié en 1947 sous le titre *La Kabbale*. Cet ouvrage fut couronné par l'Académie française. Contrairement aux auteurs précédemment cités, il n'avait accès à la cabale, à peu de chose près, que par le biais de traductions françaises ou d'ouvrages spécialisés. Figure isolée, dont le rapport à la cabale était presque exclusivement livresque, ses écrits connurent néanmoins une large diffusion et sont régulièrement réédités. L'intérêt qu'Henri Sérouya portait à la cabale était en grande partie motivée par l'influence qu'avait exercée sur lui la philosophie de Bergson et son interprétation du mysticisme. A ses yeux, "l'intérêt de la Kabbale réside surtout, pour le métaphysicien, dans une spéculation qui embrasse la totalité, entendue dans sa conception la plus profonde" (*La Kabbale*, p. 511). Ce philosophe fit naturellement beaucoup d'efforts pour montrer que la pensée de Bergson avait été inspirée par le mysticisme cabalistique. D'après lui, la philosophie de Bergson "accuse une parenté foncière avec la Kabbale. Cependant, ajoute-t-il, au cours d'une longue conversation, Bergson nous a déclaré qu'il l'ignorait, mais qu'il avait beaucoup lu les oeuvres des Pères de l'Église, surtout saint Augustin. Là aussi, quelle que soit l'influence subie par le philosophe parisien, il y a en lui ce reflet éternel de la pensée des Hébreux, ses ancêtres [...]. Au surplus, certains des éléments essentiels du bergsonisme pourraient s'insérer dans la métaphysique de la Kabbale" (*ibidem*, p. 491).

Le recours à “l'éternel reflet de la pensée des ancêtres” pour expliquer une parenté intellectuelle (réelle ou non), n'est pas seulement un argument facile et dépourvu de significations. Il convient de l'entendre aussi comme un appel à une mémoire invisible garante, à l'insu des individus, d'un attachement indéfectible à une tradition perdue ou oubliée. Dans cette perspective, l'ouvrage de Serouya peut être considéré comme une sorte d'anamnèse pour son auteur, retrouvant tardivement la source du “reflet éternel” de la tradition juive qu'il n'a guère connue dans sa période de formation. Même si Bergon questionné sur la cabale lui répond “Pères de l'Eglise”, Serouya ne se résoud pas à abandonner son intuition initiale et il fait appel à l'ultime argument : les “ancêtres”.

10| Une autre figure singulière, qui se détache dans la nébuleuse des penseurs cabalisants, est celle de Carlo Suarés. Détaché du judaïsme de ses pères, ce peintre et intellectuel d'origine égyptienne établi en France, qui a été par ailleurs l'un des premiers traducteurs de Krishnamurti en français, a écrit plusieurs livres consacrés à la cabale, dont notamment une traduction commentée du *Livre de la Création (Sefer Yetsirah)* et de nombreux écrits où il se propose de retrouver la cabale authentique qui aurait été, selon sa thèse, déformée par l'idéologie religieuse rabbinique (27). L'influence de la pensée originale de Carlo Suarés a été à peu près insignifiante sur le judaïsme français mais elle s'est exercée sur divers milieux d'origine chrétienne, aspirant à découvrir de nouveaux horizons spirituels. Une fondation qui porte son nom et qui se consacre à diffuser son œuvre picturale est toujours active.

11| Parmi les écrivains chrétiens qui ont consacré des ouvrages significatifs à la cabale, il faut citer Paul Vulliaud, auteur en particulier d'un livre monumental intitulé *La Kabbale juive* (Paris, Nourry, 1923, rééd. Marseille, 1976-1978), où il défend l'antiquité du *Zohar*. De façon générale il déplore que “la Kabbale ne fait pas encore partie du patrimoine commun de l'Intellectualité (28)”. Il tente dans ses écrits de mettre en évidence le caractère métaphysique de

la cabale, par delà les formes “mythiques” qui n'ont qu'un caractère symbolique ou allégorique et cachent de profondes abstractions. L'intérêt du public chrétien envers la cabale avait été aiguisé par la traduction française du *Zohar* effectuée par Jean de Pauly (1905-1911) dans laquelle ce traducteur s'était efforcé de montrer le caractère chrétien et christologique des exégèses et de la doctrine du *Zohar* dans ses notes et à travers sa traduction. Cette édition, malgré ses nombreuses imperfections et ses traits tendancieux, marqua une date importante dans la pénétration de la cabale dans la culture française. Une autre figure importante, un admirateur de Paul Vulliaud, mérite d'être mentionnée. Jean de Menasce, Juif d'origine égyptienne converti au catholicisme qui devint un spécialiste de renommée internationale en matière d'iranologie, consacra en 1931 un ouvrage à la cabale et au hassidisme intitulé *Quand Israël aime Dieu* (Paris, Plon). Père dominicain passionné de mystique chrétienne, ce savant voyait dans la mystique juive la littérature spirituelle du judaïsme qui l'arrache au “chaos du monde” et s'oppose à “l'indifférentisme et au nationalisme politique qui se partagent actuellement le peuple d'Israël” (p. 178). Plaidoyer vigoureux en faveur de la cabale et du hassidisme, qui aux yeux de l'auteur constituent la véritable âme du judaïsme, lutte contre les “Juifs modernistes” qui les dénigrent, le livre de Jean de Menasce est atypique à plus d'un titre et représente l'exposé le plus brillant et le plus sensible à ce jour écrit en Français sur la spiritualité juive. Il n'eut cependant qu'un impact assez limité tant dans les milieux juifs que dans les milieux chrétiens, peu enclins à accorder du crédit à un Juif devenu un prêtre chrétien qui entreprend une défense vibrante de la spiritualité juive.

12| Un autre courant de pensée a été profondément marquée par la cabale. Il s'agit de l'école de René Guénon. Cet auteur prolixe très influent, chef de file des ésotéristes français et penseur de la “tradition primordiale” à l'origine de toutes les religions, il cite souvent les écrits classiques de la cabale, dont le *Zohar*, et en

propose une lecture orientée par sa perspective globale considérant que chacune des “doctrines traditionnelles”, au rang desquelles il range la cabale, reflète à sa façon la tradition de l'humanité (29). Un de ses disciples, Léo Schaya, a développé de façon notable cet intérêt pour la cabale et a rédigé trois ouvrages qui lui sont principalement consacrés (30). La tendance ici est celle d'un syncrétisme entre les trois religions monothéistes et d'une sorte de synthèse entre le soufisme et la cabale. Il faut aussi évoquer ce qui demeure de l'influence que le mouvement théosophique de H.P. Blavatsky, vers la fin du XIXe siècle, a exercé sur une constellation très diverse de personnalités françaises et qui se fait encore sentir ici et là. D'autres auteurs à succès ont cru découvrir dans la cabale la clé de tous les mystères de l'univers. Raymond Abellio (31), Charles Hirsch, Francis Warrin ont écrit des ouvrages qui proposent un système d'explication globale du monde physique et de tous les événements de l'histoire directement inspirés par la cabale. A. D. Grad a popularisé cette appréhension de la cabale dans plusieurs ouvrages qui connurent un réel succès (32). Parmi les philosophes français sans lien aucun avec le judaïsme qui ont accordé quelque intérêt à la cabale, il faut citer Étienne Souriau (33), Henry Corbin et Jean-Paul Sartre dans les dernières années de sa vie (34).

13| L'influence de Gershom Scholem, à mesure que ses écrits étaient traduits en français, s'est surtout exercée sur des historiens, des sociologues et des anthropologues, mais son impact sur des penseurs et philosophes français est assez négligeable. Contrairement à la situation dans les pays anglo-saxons et en Allemagne, la pensée de Gershom Scholem n'a guère marquée les intellectuels juifs de France et ses échos auprès des philosophes français demeurent marginaux. Comment expliquer un fait qui peut paraître singulier aux yeux d'un israélien ou d'un américain ? Déjà en 1956, dans l'avant-propos à la réédition de son livre sur la cabale, Henri Sérouty exprimait le type de rapport que les philosophes français vont entretenir avec cette figure centrale de l'étude de la

cabale au XXe siècle : “Certes, on constate ça et là des aperçus subtils d'ordre historique qui cadrent avec les idées de la gnose et du néoplatonisme. Mais on cherchera en vain à travers ces pages une pensée profonde, vraiment originale, semblable à celle de Martin Buber”. Autrement dit, si Scholem est regardé comme “un historien de grande valeur, consciencieux, méthodique”, il a accordé une trop grande place à la cabale pratique, au mythe, aux croyances populaires, et n'a pas su dégager les profondeurs spéculatives et la dimension métaphysique de la cabale et de la mystique juive. En conséquence, l'oeuvre de Scholem est dépourvue de valeur philosophique et n'a qu'un intérêt documentaire. Cette appréciation sévère de Henri Sérouya qui réagissait alors à la publication française des *Grands Courants de la mystique juive*, a été partagée par la quasi-totalité des intellectuels juifs intéressés par la cabale, qui n'ont pas reconnu en Scholem une autorité en matière de pensée juive et d'interprétation de la cabale. A cet égard, la France et la communauté juive française sont restées un îlot isolé. Même un chercheur dans le domaine de l'histoire des idées comme Georges Vajda, pourtant très proche de Scholem à beaucoup d'égards, a reproché à celui-ci d'avoir négligé la philosophie cabalistique.

14| La place réelle et symbolique occupée par la philosophie en France comme discipline scolaire et comme substitut laïque aux dogmes religieux explique en grande partie cette attitude. L'éviction radicale de toute référence religieuse du domaine du savoir moderne, de la culture académique et de l'enseignement scolaire public a sans doute contribué à hisser la philosophie, par compensation, au rang de discipline de pensée ayant valeur de savoir autorisé, de tradition intellectuelle située au sommet de toutes les sciences. Pour être valorisée et être reconnue, la cabale doit être présentée comme une philosophie plutôt que comme une pensée religieuse. Pour prendre un exemple, un auteur comme Jean Zacklad a donné à sa thèse intitulée *Essai d'ontologie biblique* (35), le sous-titre suivant : “Mise à jour des implications philosophiques des thèses

rabbiniques, législatives et mystiques”, alors que son travail est essentiellement fondé, de son propre aveu, sur la cabale considérée comme tradition secrète du judaïsme.

151 Ce qui a intéressé la plupart des penseurs francophones qui ont écrit sur la cabale, qu'ils soient Juifs ou non, et à quelque titre que ce soit, c'était la “philosophie cabalistique” ou du moins les “implications philosophiques” des conceptions cabalistiques. Les aspects proprement religieux de la cabale, ses idées concernant le rituel, les prières, les croyances eschatologiques, la morale concrète, ont été presque totalement négligées. C'est le cas aussi de ce que Scholem a appelé le “mythe cabalistique”, qui n'a été pris en considération ni par les spécialistes français des discours de type mythique ni à plus forte raison par les spécialistes de la philosophie et de son histoire. La cabale a pu interpeller la pensée française pour autant qu'elle a été présentée comme une forme particulière de philosophie. En tant que doctrine religieuse, elle n'a guère suscité d'intérêt. Il n'existe aucune différence sensible entre Juifs et non Juifs à cet égard. Cette situation n'a pas fondamentalement changé aujourd'hui, bien que quelques signes d'un intérêt pour ses conceptions religieuses se manifestent timidement ici et là dans les milieux juifs et chrétiens. Aujourd'hui la cabale est souvent mêlée à la pensée hassidique dans les efforts qui sont menés pour promouvoir une approche moderne et même post-moderne du judaïsme, et il convient de citer à ce sujet les noms de Betty Rojtman, Marc-Alain Ouaknin, David Banon, Laurent Cohen, Stéphane Zagdanski. La cabale n'est dans ces constructions qu'un ingrédient parmi d'autres et n'intervient parfois qu'à titre accessoire, bien que sa présence soit parfois très visible. D'autres auteurs très prisés par le public Juif francophone, qui dans leurs écrits tentent d'élaborer ou de réélaborer une conception globale du judaïsme, comme Amado Lévy-Valensi, Shmuel Trigano, Raphaël Draï, prennent très au sérieux la cabale et lui

concèdent une place significative en tant qu'interprétation profonde et illuminante des Écritures (36).

16l Cependant, derrière ce tableau où la cabale paraît s'être imposée comme référence normale voire même obligée dans les discours des intellectuels Juifs qui écrivent en français sur le judaïsme, l'intérêt pour la doctrine cabalistique proprement dite, ses conceptions relatives à l'être, au bien et au mal, à l'âme, en un mot ses concepts fondamentaux les plus propres, est loin d'être partagé par tous. Il est de bon ton de citer telle ou telle sentence cabalistique, de puiser dans la masse des écrits de la cabale des formules ou des images afin d'illustrer une idée ou d'étayer un raisonnement. En revanche, la cabale en tant que savoir organisé de façon consistante est ignorée par beaucoup de ceux qui se prévalent de ses maximes. La situation qui prédominait au siècle précédent et au début du XXe siècle, quand il était en général mal vu de citer un passage du *Zohar* de peur d'être considéré comme un esprit rétrograde et superstitieux, s'est radicalement inversée. Cependant cette inversion ne signifie absolument pas que la cabale soit elle-même reçue comme système de pensée ou comme théologie : soit elle fait simplement partie de la bibliothèque de l'homme cultivé, soit elle entre dans les discours qui réfléchissent sur le judaïsme ou en font l'apologie, à titre d'appui traditionnel et de référence exotique. Entre la perception populaire de la cabale, sa présence occasionnelle et opportuniste dans les écrits des apologètes, et sa réalité doctrinale intrinsèque, s'ouvre un large abîme. Il n'est pas assuré que les travaux académiques qui se multiplient sur la cabale et qui exposent ses contenus conceptuels propres soient à même d'entraîner dans leur sillage un travail de réflexion approfondi sur ses conceptions. La tendance dominante en France, mais qui n'est sans doute pas l'apanage exclusif des intellectuels juifs, est actuellement celle d'un affaissement de l'affirmation idéologique, un éclectisme dans le choix des sources d'inspiration, une indifférence pour les contenus doctrinaux au profit d'associations d'idées parfois

superficielles. Ce tableau rapidement brossé d'un déclin général de l'exigence de rigueur dans les démarches intellectuelles et philosophiques, qui est très sensible dans la production littéraire actuelle du judaïsme francophone, traduit bien évidemment un phénomène historique et sociologique lourd. Dans un tel paysage culturel, la cabale apparaît comme un élément accessible aux multiples combinaisons et bricolages savants, d'autant plus aisément qu'elle a depuis longtemps fait l'objet d'approches et d'interprétations très diverses motivées par des raisons sans aucun lien entre elles. L'avenir dira si cette tendance n'est que transitoire ou si elle représente une direction durable.

Charles Mopsik

NOTES

1. C'est du moins la forme la plus courante du discours savant contemporain relatif à la cabale. Tel n'a pas toujours été le cas. En 1923, Paul Vulliaud (*La Kabbale juive, histoire et doctrine, essai critique*), présente encore la cabale comme la “tradition ésotérique des Hébreux” (t. I, p. 7), et il conclut son analyse de la façon suivante: “Cependant, n'existe-t-il pas une philosophie, que nous appellerons la Tradition patricienne, dont les principes fondamentaux sont reconnus par tous les Sages? Nous le croyons. La Kabbale en transmet des fragments de premier ordre” (t. II, p. 451).

2. Le premier livre a été publié en 1988 (New Haven et Londres). Voir aussi “Mystique et histoire”, *Annales HSS*, sept-oct. 1994, n° 5, p. 1223-1240.

3. Voir *Kabbalah: New Perspectives*, chapitre I, § V: “Mais le contact avec des cabalistes qui étudient et en même temps mènent une existence en accord avec les exigences de la cabale peut enrichir la vision académique de ce qu'est la cabale. Un contact direct avec la façon dont des cabalistes approchent les textes mystiques pendant leurs études, l'observation de cabalistes en prière, et surtout des discussions avec eux au sujet de questions mystiques, peuvent contribuer substantiellement à la cristallisation de la perception de la cabale par les chercheurs. Curieusement, malgré l'étroite proximité géographique entre les cercles cabalistiques de Jérusalem et de Bnei Brak et les centres universitaires d'étude de la cabale, de tels contacts ne sont pas regardés comme productifs par l'*establishment* académique, au lieu de quoi toute la recherche sur la cabale est exclusivement focalisée sur des textes écrits. Pour cette raison, aucun tableau à jour n'est disponible concernant la pensée cabalistique courante. Plus d'une centaine d'années après que les ethnologues en sont venus à considérer la

collection de données et le contact avec les tribus lointaines comme essentiels à leur travail descriptif, et deux décennies après l'introduction de l'étude psychophysiological des expériences mystiques, les chercheurs dans le domaine du mysticisme juif travaillent exclusivement en relation avec des textes, sans même avoir conscience de la nécessité de faire connaissance avec leurs proches voisins, les cabalistes”.

4. Voir le chapitre dix de son ouvrage précité, intitulé “De l'ésotérisme juif à la philosophie européenne : profil intellectuel de la cabale comme facteur culturel”.

5. *Kabbalah*, Dorset Press, New York, 1987, p. 85. Première édition: Jérusalem, 1974.

6. On lui doit l'une des premières études académique de la cabale en français au XX^e siècle: *Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale, Le Hassidisme*, essai critique, Paris, Paul Geuthner, 1928. Curieusement, dans l'article de l'*Encyclopedia Judaica* qui est consacré à cet auteur qui fit par la suite une brillante carrière dans la Palestine des années trente et quarante, cet ouvrage en français n'est pas signalé, comme si l'étape française de son activité de recherche était considérée comme parfaitement négligeable et ses écrits en français, langue quasiment inconnue des spécialistes actuels de l'étude du judaïsme, pas même dignes d'être mentionnés.

7. Voir à ce sujet Alain Renaut, *La révolution des universités*, Paris, 1995.

8. “La Cabale et l'académie: l'étude historique de l'ésotérisme juif en France”, *Pardés XIX-XX* (1994), 216-238. Il est remarquable que de nombreuses pages de cet article sont consacrées non pas à des érudits enseignants dans des universités, mais à des écrivains religieux engagés, comme Paul Vulliaud, Jean de Pauly, le chevalier Drach, Alexandre Weil, etc. Paul

Fenton s'en explique dès le début: "Précisons d'emblée que notre propos portera avant tout sur l'étude historico-critique de la question, et par conséquent ne traitera qu'incidemment de ce que A. E. Waite appela le 'French Kabbalism'. Aussi les théosophes et les mystificateurs de tout bord, depuis Eliphas Lévi jusqu'à A. Grad en passant par C. Suarés, ne relèvent-ils de notre thématique que de façon accessoire. Même si à maints égards leur activité littéraire est digne d'intérêt, elle ne retiendra notre attention qu'en fonction de son incidence réelle sur l'éclosion de la cabale en tant que discipline universitaire. Une telle influence d'ailleurs ne fait pas l'ombre d'un doute, ne serait-ce que par les efforts déployés par les chercheurs pour dissiper le voile de confusion jeté par les théosophes sur toute cette question" (p. 216-217). Mais l'appellation de "théosophes et mystificateurs" lancée sur un vaste ensemble d'écrivains, tout ceux qui envisagent d'autres approches de l'ésotérisme juif que l'étude historico-critique, nous paraît quelque peu excessive. En dehors de l'étude historique proprement dite, bien d'autres études de la cabale que nul ne songerait à qualifier de mystification ont vu le jour. L'article cité plus de Moshé Idel paru en français dans la revue des *Annales* plaide même en faveur de la validité de d'autres types d'approches de la cabale que la méthode historique. Par ailleurs, le fait que la cabale a été et est encore largement exploitée dans toutes sortes de contextes, y compris les plus rebelles aux classifications historiques simples, et que beaucoup de personnes très ignorantes de son contenu ont écrits des ouvrages qui se réclament d'elles, est en soi digne d'intérêt. Enfin, j'éviterai pour ma part de concéder à priori que la "cabale en tant que discipline universitaire" est nécessairement mieux comprise qu'en tant qu'engagement religieux ou philosophique. Il n'y a pas lieu d'accorder une existence ontologique indépendante à une discipline universitaire quelle qu'elle soit. Celles-ci sont les produits de luttes d'influence, parfois féroces, d'où le domaine du croire n'est jamais exclu.

9. “Cette Cabale, ou bien cette tradition orale se conserva pure et conforme à la Loi écrite tout le temps que les prophètes furent les dépositaires et les gardiens de la doctrine. Mais lorsque l'esprit de prophétie eut cessé, elle se corrompit par les questions oisives et par les assertions frivoles qu'on y mêla. Toute corrompue qu'elle était, elle conserva pourtant l'éclat dont elle avait joui d'abord et on eut pour ces dogmes étrangers et frivoles qu'on y inséra le même respect que pour les véritables” (p. 476).

10. Paris, 1843, rééd. Paris, 1889.

11. *La Kabbale*, Grasset, 1947, réédité en 1956, p. 265.

12. Sur cet auteur voir Paul Fenton (*op. cit.*), p. 227.

13. *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981. Voir aussi l'ouvrage plus récent de Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Puissance et limites de la raison*, Les Belles Lettres, Paris, 1995, p. 139.

14. Pour une critique de l'usage de ce terme dans ces zones linguistiques voir Gil Anidjar, “Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On *Orienting Kabbalah Studies and the 'Zohar of Christian Spain'*”, *Jewish Social Studies*, vol. 3, n° 1, 1966, p. 89-157.

15. Ce n'est pas là un fait nouveau. C'est une critique véhémement de la recherche trop exclusive menée par G. Scholem du “mythe” dans la cabale qu'entreprend déjà Henri Sérouya, un philosophe français dont nous reparlerons, dans la préface de la deuxième édition de son ouvrage intitulé *La Kabbale* (Paris, Grasset, 1956) : “Est-ce à dire que du point de vue psychologique, l'auteur (Scholem) ait voulu satisfaire la curiosité et les aspirations des gens du peuple, portés aux mythes, comme les nazis pour le mythe d'Arya?”. Le

reproche général adressé par cet auteur à Scholem est la trop grande place qu'il accorde à la cabale pratique au détriment de la cabale spéculative.

16. *Israël et l'humanité*, rééd. à Paris, Albin Michel, 1961, p. 62.

17. *Ibidem*, p. 59.

18. *Ibidem*, p. 15.

19. Voir le texte publié dans notre ouvrage, *Cabale et cabalistes*, Paris, Bayard, 1997, p. p. 194-197.

20. Voir l'article publié par ce dernier dans l'éphémère revue intitulée *Jérusalem*, p. 000.

21. Telle a été en substance l'orientation de la contribution de ce rabbin à un colloque consacré à Elie Benamozegh qui s'est tenu à la fin du Moi de Mars 1997 à Jérusalem.

22. En témoigne la publication récente d'une traduction anglaise d'*Israël et l'humanité : Israel and Humanity*, New York et Mahawah, 1994.

23. *Judaïsme contre sionisme*, Paris, Editions Cujas, 1969, 304 p. *La Palestine*, [Le Fait national palestinien, par Georges Montaron. "Le Temoignage d'un juif anti-sioniste", par Emmanuel Lévyne. "La Gauche israelienne", par Bernard Schreiner, Paris, Temoignage chretien, 1970. *Le Royaume de Dieu et le royaume de César*, préface par Jean Bauberot ; postface par Jean Corbon, Beyrouth, Editions Le Reveil, diffusion Tsédek, 1973, III-73 p. *Le Judaïsme contestataire et révolutionnaire*, Issy-les-Moulineaux, Tsédek, 1974, 32 p. Suppl. à : "Tsédek", 140, janvier 1974, recueil de textes extraits de *Le Royaume de Dieu et le royaume de Cesar. Petite anthologie de la mystique juive : introduction a la Kabbale*, textes choisis et présentés par Emmanuel Lévyne,

Issy-les-Moulineaux, Tsédek, 1975. *La Kabbale du aleph*, Issy-les-Moulineaux, “Tsédek”, 1976. *Un Kabbaliste à la rencontre de Nicolas Berdiaev*, “mystique juive et mystique russe”, Paris, Tsedek, 1977. *Lettre d'un kabbaliste à un rabbin : loi et création*, en appendice, choix de textes traduits de l'araméen et de l'hébreu, extraits pour la plupart du Zohar et du Talmud, Paris, Tsédek, 1978. *Le Mystère du nom divin Elohim*, précédé de la *Kabbale de la lettre hé*, Paris, Tsédek, 1980. *La Kabbale du commencement et de la lettre B(eith)*, Cagnes-sur-Mer, Tsédek, 1982. Marciano, Alice, *Au commencement est la relation : la philosophie du "je et tu" de Martin Buber*, textes d'introduction d'Emmanuel Lévyne, Paris, Tsédek, 1984, 89 p. *Caïn et Abel : la Kabbale de la révolution, de la lettre Z (Ayine) et du chiffre sept*, Paris, Tsédek, diffusion Dervy-livres, 1985, 116 p. Warok, Ael, *Lettres d'un poète breton à un kabbaliste*, Morlaix, Tsédek, 1988.

24. Parmi ceux-ci, citons *La cabale*, Payot, Paris, 1972.

25. Voir les propos de Léon Achkénazi dans la préface de *Jacob Gordin, Le renouveau de la pensée juive française*, Albin Michel, 1995, p. 13.

26. Voir à ce sujet notre article paru dans *Les Cahiers de l'Herne*, Paris, 1991.

27. *La Kabale des Kabales. La Genèse d'après la tradition ontologique*, Adyar, Paris, 1962. *La bible restituée*, Mont-Blanc, Genève, 1967. *Le Sepher Yetsira, suivi de l'astrologie à sa source*, Mont-Blanc, Genève, 1968. *Les clés du sacré*, Mont-Blanc, Genève, 1971. *Le Vrai Mystère de la passion de Judas*, éditions Caractère, Paris, 1972. *Les Spectogrammes de l'alphabet hébraïque*, Mont-Blanc, Genève, 1973.

28. Voir Paul Vulliaud, *Traduction intégrale du Siphra di-Tzeniutha, le livre du secret*, Paris, 1930.

29. Voir par exemple *Le roi du monde, Formes traditionnelles et cycles cosmiques*.

30. Dont *L'homme et l'absolu selon la kabbale* et *La Création en Dieu*.

31. *La structure absolue*, Paris, 1965.

32. Parmi ses nombreux ouvrages, citons *L'Appel du cosmos*, Les Cahiers du XXe siècle, Paris, 1936; *Infra-Chair*, Le Livre et l'Image, Paris, 1937; *Misère de la Haute Magie*, Nuestra America, Valparaiso, 1953; *Théorie des équilibres tensoriels*, Institut de Métallogie, Paris, 1963; *Le temps des kabbalistes*, La Baconnière, Paris, Payot, 1967; *Le véritable Cantique des Cantiques*, Maison-neuve et Larose, Paris, 1970, éd. Du Rocher, Monaco, 1984; *Pour comprendre la Kabbale*, Paris, Dervy-Livres, 1972, rééd. en 1975, 1978, 1982, 1985; *Les clés secrètes d'Israël*, Paris, Laffont, 1973; *Le Livre des principes kabbalistiques*, Paris, Laffont, 1974; *Le Golem et la Connaissance*, Saint Jean de Braye, Dangles, 1978; *Initiation à la Kabbale hébraïque*, Monaco, Du Rocher, 1982; *Moïse l'Hébreu*, Monaco, Du Rocher, 1985; *La Kabbale de feu*, Dervy-Livres, Paris, 1985.

33. Voir en particulier son ouvrage, *L'Ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

34. D'après le témoignage de l'un de ses proches, Sartre a été surtout impressionné par les spéculations du *Livre de la Création* dépeignant la création du monde au moyen de lettres de l'alphabet.

35. Edition Mouton, Paris-La Haye, 1967.